

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 3 (2008) : 1 - 16
www.univ-ghardaia.dz/index.php/dz/component/content/article?id=130

الظاهرة الدينية (الدين والتدين) من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

أ/ سيف الدين هيبة قسم علم الاجتماع المركز الجامعي ـ غرداية

تمهيد

على الرغم من اختلاف مسميات الأديان من إسلام ومسيحية ويهودية ومجوسية وبوذية, وأخرى بدائية محلية إلا أنها جميعا تتفق في اتصافها بكلمة "دين" ويؤكد ذلك الآية الكريمة ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[1], فمنطقي إذن إفتراض وجود وحدة معنوية يعبر عنها هذا اللفظ المشترك, ومن حيث التوصيف المجمل وبالذات للأديان السماوية, يعتبر الذين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات. فكلمة دين تشير إذن إلى العلاقة بين طرفين أحدهما يعظم الأخر, ويربط الطرفين الدستور المنظم لهذه العلاقة[2].

1- الدين والتجربة الدينية:

يعتبر الدين نظامًا للحياة, بل يعتبر من أهم الأنساق الإجتماعية المؤثرة في كافة الأنساق الأخرى, هذا بالإضافة إلى أنه عنصر فعال وأساسي في تكامل الثقافة وتجانسها[3]. وخاصة بالنظر إلى أن وظيفته تنحصر أساسا في صياغة قوانين ومعايير السلوك الإجتماعي من حيث تحديد واجبات الإنسان نحو الله ونحو نفسه ونحو أفراد مجتمعه[4]. وقد تفسر هذه الحقيقة اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بالدين

وتكريسهم قدرا كبيرا من جهودهم لدراسته: إذ هو يعطي صورة واضحة من تفاعل الإنسان في العالمين المرئي– المجتمع– وغير المرئي– عالم ما فوق الطبيعة.

فالدين كنسق إيديولوجي, يعبر عن منهجية مميزة للأسلوب الخاص لفكرة الفرد أو الجماعة كما أن الشعائر الإيديولوجية, تمثل نزعة المحافظة على القديم ومقاومة التغيير, وهي بلا شك تعمل على استمراريتها, وكذلك ضبط السلوك والقيم والأخلاق الخاصة بالجماعة من أجل المصلحة العامة, وهو ما ذكرته الأستاذة " منال عبد المنعم" عن " والاص أونطوني **Wallace Anthony** ",والذي لاشك فيه أن الدين مقوم رئيسي من مقومات كافة الثقافات على اختلافها.وإذا كان هناك من يضيق نطاق النسق الديني فيقصره على المغيبات مثل"تاكوت بارسونز" الذي عرفه بأنه نسق من المعتقدات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة(5).

ومماسبق ومن التعريفات السائدة لدى علماء الأنثروبولوجيا والإجتماع الديني والمختصون في مجالات الطقوس والشعائر والعقائد والعبادات, أن مفهوم"ما فوق الطبيعة" كما يطلق عليها البعض, تحتل المركز الجوهري في تعريفات الدين باختلاف أنماطه (المسيحية, اليهودية, اللاهوتية, البوذية....) وكونه أيضا ومع ذلك نسق منعكس في غيره من الأنساق الأخرى.

إذاً هناك ديمومة الدين وتفرعاته(الطقوس) كوسيلة جماعية لمقاومة التغيير, أفلا يشكل ذلك فرضية مثيرة فعلا لمن يهتم بالمعاش السيكولوجي للظاهرة الدينية؟ لقد كان" م. موس**M.Mouss** "(**1950**) يحث على تحليل هذا المعاش في العنصر الديني, عندما راح يعلن أن الفهم الشامل للوقائع الإجتماعية كان يتم أيضا وبالضرورة بمشاركة "سيكولوجيا غير عقلانية" نسميها اليوم السيكلولوجيا الدينامية لهذا , فهذا يؤكد, في مبحثه حول السحر على أولوية " أفكار لا واعية "في كل تعبير ديني, طقسي (سحري) أو حتى لساني(6).

ومع ذلك ,فمن التعاريف الأكثر شمولية, والتي توصل منهجية فعالة للدراسة,ما أشار إليه "سيرجيمس فريزر" أن " الدين " يتضمن التقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان, والتي يعتقد أنها توجه الحياة البشرية. فمن هذا المنطلق

يتركز الدين على عنصرين أحدهما نظري وهو الإيمان بجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان ,والآخر عملي وهو محاولة استمالة هذه القوى وإرضائها. وإذا كان توافر العنصر الأول أسبق في الوجود حيث ينبني عليه الأساس الذي تنبعث منه الدوافع السلوكية, إلا أن العنصر الثاني ذو أهمية بالغة. فتوافر عنصر الإيمان النظري لا يعني وجود"دين" بل قد يعني مجرد وجود " لاهوت"theology[7].

وإذا كان الدين يبعث القوى في الإنسان, وينظم سلوكه, فمن المنطقي أن يكون ذلك عن طريق ممارسات– أو" تمارين" كما أطلق عليها "برجسون"– تكرر على الدوام لتبعث فيه القوة ويستمد منها قوته وقت الحاجة. وعلى هذا فلا يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات(مظاهر) تقوي باطن المتدين وظاهر سلوكه. فالذي لاشك فيه أن الطقوس والمراسم مع كونها تنبع من الاعتقاد الديني فهي أيضا مؤثر فيه وعليه من الناحية الأخرى[8]. فالمرء لا يكون متدينا إلا إذا كان سلوكه خاضعا – بصورة أو بأخرى – للخوف من الله أولحب الله– أما من ينبع سلوكه من حبه للناس أو خشيتهم, فيعتبر شخصا أخلاقيا أو لا أخلاقيا تبعا لاتفاق سلوكه مع"الخير العام" أو تعارضه معه, ومن هناك كان الإيمان والممارسة أو بالتعبير اللاهوتي العقيدة والشريعة على درجة متماثلة من الأهمية بالنسبة للدين إذ لا يمكن له أن يقوم بدونهما معا[9]. وتكون الطقوس والشعائر إذا, مرآةً تنعكس عليها مدركات ومفاهيم الأفراد والجماعة أيضا, تجاه النظام الكوني الكلي, وهي تفصح أيضا عن منهج وطريقة تعاملهم مع ما هو فوق الطبيعة أو خارق لها.

ولا شك في أن ذلك كله ينعكس على معايير وأنماط السلوك, لذلك لا غنى للذين عن المظهر. الاجتماعي سواء تمثل في ممارسات سنوية أو دورية, يوثق بها الأفراد اوصارهم مع القوة الوجودية العليا, ومع بعضهم البعض بشعور الإنتماء والترابط.

2– الرمزية في التجربة الدينية:

والذي يبدو ظاهرا أن الفكرة الدينية في إطارها المعنوي التجريدي, تحتاج لاستكمال وجودها بالتجسد في صورة معينة من السلوك والواجبات, ورسوم محددة من التقدس والشعائر, يجدد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التي هي دائما عرضة

للنسيان من جراء المشاغل الحيوية الدنيوية[10]. فالدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب, بل هو فوق ذلك, إلتفاف روحي متبادل, وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية, بين المتدينين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها[11].

والتي يجوز أن يطلق عليها " التجربة الدينية" التي تشمل الجانب الداخلي(الباطني) لعلاقة الإنسان بالله ,وتفكره فيه وتوجهه إليه.

وقد إعتمد" دوركايم" في تعريفه للدين على تصنيف كل الظواهر في المجتمع إلى نوعين, أولهما يتمثل في المقدس sacred, والثاني يتمثل في المدنسProfane, ووضع من أجل ذلك سبع خصائص للمقدس,يتم من خلالها التعرف عليه:الأولى, الإعتقاد في توافر القوى فيه, والخاصية الثانية كونه متصفا بشيء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه.

وأما الخصائص من الثالثة إلى الخامسة ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة, وغير هادف من حيث وجوده الدنيوي كما أنه لا يحل في موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبي. وأما الخاصية السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لابد أن يكون له أثر في تدعيم شخصية الفرد وإمداده بالقوة , ولو توهما من الفرد نفسه. والسابعة في أن يكون إرتباط المؤمن به على وجه الذي يجعله دائما في مطلب أو حاجة إليه[12].

والعنصر الثاني من عناصر التجربة الدينية يظهر في السلطة الدينية التي تتمثل في نمطين أساسيين, هما(الشامان) shaman,والكاهن أو القس priest.وقد لوحظ توافر هذين النمطين في كل بقاع العالم على وجه التعميم والشامان رجل ديني مميز بقدرته فردية للاتصال بالقوة الخارقة للطبيعة.وقد يستخدم هذه القدرة كفرد, ولكنه مع ذلك ممثل للجماعة.والوظيفة الأساسية لمعظم (الشامانيين) تتعلق بقدرتهم في العلاج والإخبار بأسباب المرض, كما أن (الشامان)قد يصرح برسائل آتية من الآلهة والأسلاف والظاهر أن (الشامانية)أكثر إنتشارا في المجتمعات المفتقرة للتنظيم الدقيق المحكم, أو المجتمعات ذات التنظيم الديني غير الرسمي.أما الكاهن أو القس فيتسلم سلطته من هيئة مقيدا فيها ومنسوب إليها كالكنيسة مثلا أو أي تنظيم ديني ذو طابع Hirarcia. لذلك تختلف سلطة القس في المقام الأول عن سلطة الشامان, من حيث استمداد

القس لقوته من الأنظمة المرتبط بها والمنسوب إليها,وليس من اعتبارات شخصية فردية. والكاهن يتعلم الشعائر والطقوس التقليدية من الكهنة القدامى, ويعتبر ناطقا بلسان الجماعة ويمكن النظر إليه, غالبا, كوسيط يتحدث للأرواح نيابة عن الناس.

ومن هنا يتضح الإختلاف بين القسيس والكهنة من جانب,والشامان على الجانب الآخر, فالشامان قائد "كاريزمي" لديه قوة دينية مباشرة,تدفع الناس إلى الثقة فيه وفي إنجازه للأفعال الخارقة للطبيعة. و"الكاريزما" كما عرفها "ماكس فيبر" «مجموعة من الصفات والمواهب التي يمنحها الله لبعض الأفراد الذين بفضلها يصبح يصبحون أهلا للقيادة والزعامة,فصفاتهم خارقة, سحرية, لا علاقة لها بالمكانة الإجتماعية أو المادية وإنما لمقدرتهم على القيام بأعمال لا يستطيعها غيرهم »[13].

*- وأما القيم الأخلاقية, التي هي العنصر الثالث من عناصر التجربة الدينية فهي ضرورة إجتماعية لا ينفك عنها كل مجتمع منظم سواء اتصف بالتأخر أو التقدم. فهذه القيم تلعب دورا بالغ الأهمية في حياة الأفراد من حيث صياغتها للاتجاهات والدوافع, وبنائها للمعايير والأهداف,وقد فاض الميدان العلمي في دراسات القيم بالخلافات والإختلافات حول معانيها ومدلولاتها.

*- والرأي عند بعض العلماء أن اصطلاح القيمة **Value** مرادف أو معبر عن اصطلاح" نافع"**useful** , أو" لائق" وغيرهم من يقول بأن القيم وثيقة الارتباط بالأفكار الإعتقادية وبالذات المتعلقة منها بفوائد الأشياء في المجتمع. إذ الغالب عندهم أنها تعبر عن "المرغوب فيه", و" المرغوب عنه " من وجهة نظر المجتمع. وهي صفة أو خاصية تنتقل بالميراث وبذالك يشارك فيها أقارب الشخص المتميز بها,ويحملها خاصة الأقارب وتعرف هذه بالكاريزما الموروثة ويكون من السهل إختيار خليفة للزعيم الكاريزمي من أقاربه الذين يتمتعون بهذه الخاصية.وعادة ما يؤول هذا الحق للإبن الأكبر مما يمنع من وقوع الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة[14].

*- إلا أن من أبرز ما تمتاز به القيم فكرة الدينامية والتغير.فأي تغير في الاهتمام أو في الشيء موضوع الإهتمام ينتج عنه تغير في القيمة, مما يعني أنه من الممكن أن نغير من قيم الشخص إذ غيرنا موضوعات إهتمامه. بل الأبعد من ذلك أن يصبح من الممكن أن يخلق في الأفرد قيما جديدة لم تكن موجودة من قبل,إذ أدخلنا

في حياتهم موضوعات جديدة تستحوذ منهم على إهتمام كبير. إذ أن تكوين القيم في الواقع يتضمن عمليات تقويم. ومن ثم فهي لا تخرج عن كونها أحكاما يضعها الفرد متأثرا بالمحيط الإجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يعيش فيه, أي بالوسط الذي ينشأ فيه بما يتضمنه من عادات وتقاليد ونظم وغيرها.لذلك فالمجتمع بطريق مباشر أو غير مباشر هو الذي يحدد الفرد كيف ينظر للأشياء وكيف يحكم عليها ومتى يعطيها قيمة[15].

وأما القيم الدائمة كما رأت الأستاذة" منال عبد المنعم" فهي تلك المتصفة بالدوام النسبي بحيث تضل زمنا طويلا مستقرة في نفوس الناس, تتناقلها جيلا عن جيل, مثل القيم العالمية كالحق والخير والجمال, وأما بالنظر إليها باعتبار الشيوع والإنتشار, فقد أدى إلى تصنيفها مرة أخرى إلى القيم العامة والقيم الخاصةّ[*] وأما باعتبار نوعية مجالها التطبيقي فقسمت إلى قيم مادية وقيم روحية.والمادية تتصل بالأشياء المتمثلة في المال والثروة وسائر الملذات الحسية المختلفة, والقيم الروحية هي المتصلة بالشرف والطاعة والمحبة والإيثار, وكذلك القيم التي تنبع أو تنبثق من الأديان كالتقوى والعدل والسلام والصبر وهكذا.

3- الشعائر والطقوس:

*- من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والإجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي تعبير الرمزي عن المشاعر والإتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه,كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم, وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوة الطبيعية أو ما فوق الطبيعة.

*- وتحدث مالينوفسكي عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية من حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة,إذ تؤدى الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الإحتفال بعيد ما دون أي غرض, وهو يرى أن الشعائر الدينية تعبر من مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح,ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك[16].

وأشهر من التحدث عن الشعائر وأول من حدد طبيعتها هو "فان جنيب"(Arnold Van Gennep (1909.

وترتبط شعائر الإنتقال بالأحداث غير الدورية وبدوره حياة الفرد كالميلاد والخطبة والزواج والإنجاب والمرض والوفاة.

ويشرح "فان جينب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارسها. تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الإنفصال, وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل و تحدث المفارقة للقديم.

ثم في المرحلة الثانية ويسميها الشعائر الهامشية, ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد ,من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة ولم يتم له التخلص كاملا من القديم. وتكون الطقوس والشعائر في هذه المرحلة ذات أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد.

والمرحلة الثالثة هي شعائر الإندماج وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعه الجديد كعضو داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه.

والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعضيد أو التشديد والتقوية Intensification Rites وترتبط هذه الشعائر بالتغييرات اليومية والأسبوعية أوالشهرية أوالسنوية,وترتبط يتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول, وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة[17]، وللشعائر عموما دور فعال في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء,وكما يرى"روبرت تايلور":فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة ومواجهة الإضطرابات المألوفة وغير المألوفة في أحداث الحياة اليومية.وكذلك بين "أحمد الخشاب" أن الشعائر تكون في دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته[18]. وقد اتفق كل من"راد كليف براون", وتالكوت بارسونز عن دوركايم,وروبرت تايلور, وأحمد الخشاب وعاطف غيث, وفاروق إسماعيل على أهمية الشعائرفي التعبير عن وحدة المجتمع, وتأكيد وتعميق القيم والمعتقدات وتحقيق الضبط الإجتماعي بالحفاظ على سلك النظام الإجتماعي عن طريق تقوية المشاعر

والروابط والعواطف. فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الإجتماعي,حيث تقوي إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة تقاليدهم وعاداتهم وتراثهم الثقافي.

ومن أهم الشعائر والمناسبات الدينية التي تحتفل بها المجتمعات الإسلامية الأعياد ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم وأول العام الهجري وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات التي أطلق عليها فاروق أحمد مصطفى المناسبات الدينية العامة, أما المناسبات الخاصة فهي تشمل الإحتفال بمولد الأولياء كمولد الحسين والسيدة زينب ومولد بعض مشائخ الطرق الصوفية[19].

والموالد من أهم الشعائر و المناسبات التي تناولها الباحثون الإجتماعيون والأنثروبولوجيون بالدراسة و للمولد دون شك دور في تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الإحتفال بالولي ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة بالإضافة لفرصة لتلاقي الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات وتستغل طرح كثير من الموضوعات الدينية والإجتماعية للمناقشة. والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوي بالبناء الإجتماعي المحيط بها سواء على مستوى الحي أو القرية أو المجتمع الكبير, كما أنه ينطوي على جوانب إقتصادية في بعضة الأحيان, لكن بالأخص دينية وترويحية وثقافية وحتى سياسية بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذي ربما يوجد في بعض الموالد والمناسبات, ولكن الجوانب الدينية هي التي تعطي المولد مبرر وجوده الأساسي وتمثل الغطاء الشرعي لكل الأنشطة التي تمارس فيه كما أنه من الملاحظ أن الجوانب الترويحية والترفيهية (الفنية) تتصل بالإحتفال بالمولد وبذلك تكتمل العناصر الرئيسية التي يمكن أن ينهض عليها أيَّ مولد, ومظهر آخر من مظاهر الترويح يتمثل في نزول المريدين على إخوانهم في الطريق الصوفي والزائرين لهم وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم في تمويل زيارتهم بما يحملون من هدايا وتبرعات وغيرها...... وزيادة على هذا وعلى ما أجمع عليه دارسو الدين من علماء الفلسفة والأخلاق والإجتماع والسياسة فقد رأى فاروق إسماعيل أنه ما من نظام إجتماعي أوسياسي أو اقتصادي إلا ويرتكز بطريقة أو بأخرى على فكرة دينية[20], وقد امتد أثر الدين في مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الإسلامي خاصة, ليكون هو المفتاح الرئيسي لكل عمليات التحديث والتنمية "وهوما

أكده الأستاذ رأس المال عبد العزيز" في دراسته للبداوة والمجتمعات المستحدثة بالجزائر,فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بأن أي نموذج للتنمية أو للتحديث ما لم يكن متمشيا مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل,ولهذا تتبنى علوم المجتمع إتجاهات جديدة مثل:" التحديث من الداخل" أو" تعبئة القيم الدينية "حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث إحداث التغير المطلوب مما أكد على أنه لا يمكن إغفال الدور الذي يلعبه الدين في مجتمعات العالم الثالث[21].

4– وظائف الدين:

يمثل الدين نظاما فريدا من ناحية أن هدفه الوعي ذو فائدة للفرد والمجتمع إلا أن هذه الفائدة ليست منفعية وهي في حقيقتها تخرج عن نطاق الوظيفة الظاهرة أو الكامنة (كما أطلق عليها روبرت ميرتون Robert merton), إلا أن هذا لاينفي ما للدين من وظائف عديدة فهي في حقيقتها خارج مجال التجربة وليست هدفا في حد ذاتها. والإجماع بين دارسي الدين على إعتبار أن من أهم وظائفه للفرد إبراز وبلورة معنى أو مغزى للحياة يتزود به المؤمن ويصبح مفهوما علميا عنده,ولقد تحدث عن ذلك" دوركايم"و"روبرتس"حين قال أن الدين يزود الفرد بنظرة للحياة,وركز على هذه الوظيفة أيضا "ماكس فيبر"وكذلك"جيرتس" الذي ربطه بقدرة الشخص الإحتمالية حيث أن الألم و الموت عندما يكون لهما معنى أو مغزى يمكن للإنسان تحملهما.مما يدل على أن للدين ثمة أثرا كبيرا على أنماط التفكير،كما أنه يجيب على تساؤلات ومطالب يصعب الإجابة عليها بالعلم الحديث المعتمد على المنهج التجريبي.فالظاهر أن الوظيفة الأساسية للدين كما يراها" تايلور" تتمثل في أنه يشرح و يفسر كل ما هو غامض في حياة الإنسان[22], إلى جانب دوره في إعادة شعور الطمأنينة و الراحة من خلال بعض طرقه و أساليبه في التغلب على المشاكل عموما و المعاملة مع الأمور المجهولة في الحياة (وهو أيضا ما يراه تايلور)،ومن ثم يتضح أنه من شبه المتفق عليه أن وظائف الدين الهامة دوره في تحقيق الأمان والطمأنينة والتخلص من التوتر و الإنفعال ومقاومة اليأس والقنوط وهو ما سماه منظمات الحفاظ على قيم المجتمع مثل المدارس والكنائس فهي كما أسماها منظمات الحفاظ على النمط)[23].

والوظيفة الثانية للدين تتمثل في دوره في تكيف الفرد وتأقلمه مع المجتمع ومواجهة خيبة الأمل وكذلك الإضطرابات التي تنتابه عندما يشعر بغربته عن مجتمعه و معاييره وقواعده وأهدافه، يظهر هذا جليا في الدين الإسلامي خاصة عند المتصوفة(وأهل الزهد والورع والصلاح),وله من الأثار ما هو أبعد من ذلك إذ يساهم في عمليات نضج الأفراد وتطور شخصياتهم،حيث هو عنصر ضروري لتكميل وتنمية قوة الإرادة وإحياء وتكوين البواعث والدوافع الفعالة ويردع الأفراد بأقوى الوسائل لمقاومة عوامل اليأس والضعف(24).

ومن وظائف الدين النفسية الجديدة بالملاحظة،وهي ذات صلة بما سبق الحديث عنه من الوظائف الأخرى، أنه يقوم برفع عبء أوحمل إتخاذ القرار عن كاهل المتدين ويحيله على الآلهة (الله), مما يحقق راحة لدى كثير من المؤمنين لمعرفة أن المسؤولية في القرار إلهام الله,وليس للإفراد أنفسهم,فالدين صمام الأمان لأعماق النفس الإنسانية ومصدر الراحة والطمأنينة من مخاوف المستقبل وما بعد الموت(25).

أما عن الوظائف الإجتماعية للدين فهي لم تكن بأقل أهمية من الوظائف النفسية الفردية.فالدين يدعم القيم والعادات,ويتضمن جزاءات أخلاقية لضبط إتصال الأفراد بعضهم ببعض مما يحقق الثبات والإستقرار الإجتماعي والمحافظة على النظام الإجتماعي والتوافق معه(26). وحين يقوي الرابطة الدينية(كما يرى تايلور), يحقق التماسك والتضامن والتكافل والتكامل الإجتماعي من خلال المشاركة في القيم والمعتقدات والممارسات الدينية.

إلا أن من أهم وظائف الدين الاجتماعية كونه من أقوى وأهم وأنجح وسائل "الضبط الإجتماعي " الذي هو ضرورة حتمية للحياة في الجماعة,إذ لابد من قانون ينظم علاقات الأفراد,ويحدد حقوقهم وواجباتهم,وهذا القانون لا غنى له عن"سلطان" نازع وازع يكفل مهابته في النفوس ويمنع انتهاك حرماته فالإنسان بصفة عامة في حاجة إلى رقيب أخلاقي يوجهه لخير الإنسانية وهذا الرقيب هو العقيدة والإيمان ذات السلطة الروحية التي تفوق قوة القانون الوضعي وأحكامه(27).

فالضبط الإجتماعي نظام هادف يعمل على ضبط سلوك الأفراد لتوافق والتواؤم مع سلوك الآخرين في نطاق القيم والنظم المقررة في ذلك المجتمع(28).

من أجل ذلك كانت الضوابط الأخلاقية هي أهم ما عنيت به الأديان السماوية جميعا, فالدين هو الذي يحدد القواعد الأخلاقية التي تسير عليها الجماعة,ويقوي النظام الأخلاقي في المجتمع[29].

*- ومما تقدم ذكره يتضح أن الدين يعمل لخير الفرد والمجتمع بإثارة نشاط الأفراد وتقوية إرادتهم وتنظيم فعاليتهم مما يحقق الخير لهم حيث الطمأنينة والأمان وخير المجتمع بحفظه وبقائه واستمراريته[30].

5- الدين والسحر:

ما قامت دراسة تهتم بالدين في مختلف المجالات الإجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية إلا واتجهت باهتمام صوب محاولة التمييز بين السحر والدين ومعرفة العلاقة بينهما[31].

وفي ظروف كهذه تتاح فرصة ملاحظة بعض المعتقدات السحرية التي أبقت عليها الممارسة الاجتماعية القديمة على نطاق واسع, كالاعتقاد بالربيط "R'bit",وهو إجراء سحري أجرت عليه ز.طوالبي تحليلا موجزا في كتابها "مربوطة" عن المجتمع الجزائري, وهو تعبير يطلق على فتاة تحاط عذريتها بمحرم سحري تتخذه التمثلات الجماعية على أنه حقيقة,وتزال الرقية السحرية ليلة الزفاف عن طريق شعار طقسي أنثوي بحث[32].

وهنا تظهر العلاقة بين الدين والسحر,مجسدة ميدانية في بعض الأوساط الإجتماعية وفي معتقداتها وتقاليدها وطقوسها ومنها المجتمع الجزائري.

ويمثل كل من الدين والسحر طريقة لسلوك الأفراد في علاقاتهم بالقوى فوق الطبيعية, لذلك فالتمييز بين السحر والدين يتم من حيث أحوال سلوك المؤمنين... وصور "جون بيتي John Beatti" التفكير السحري على أنه في جوهره تفكيرا رمزيا وينحصر في مبدأين أساسين هما: " الشبيه ينتج الشبيه"وهو قائم على قانون التشابه أو التماثل, والمبدأ الثاني" الجزء يقوم مقام الكل" وهو قائم على قانون الاتصال أو التلامس, وعلى الرغم من تواجد الدين والسحر في الغالب في آن واحد, إلا أن كل

منهما يخدم وظائف مختلفة عن الآخر, لذا كان من الأهمية عند دراسة الدين أن نعرض لبعض أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

أما عن أوجه التشابه بينهما فكل منهما يرتكز على الإيمان بوجود قوى عليا, وهما كذلك محاولة جادة لحل مشكلات أساسية تواجه الناس فهما نشاط شعائري.

أما عن أوجه الاختلاف فهي تتلخص في أن:الدين يعتمد على مجموعة منظمة من المؤمنين يسودهم تنظيم خاص بهم,أما السحر فلا يسوده تنظيم ولا جماعة.وكذلك يمثل الدين نسقا من الأخلاق يحكم السلوك, والسحر لا يسوده أخلاق ولا تنظيم أخلاقي, وتبدو للدين شعائر وطقوس ذات معنى, في حين أن شعائر السحر لا معنى لها أو هكذا تبدو. وتتم شعائر وطقوس الدين بانتظام يوميا أو أسبوعيا أو شهريا أو سنويا, بينما شعائر السحر تتم تبعا لأوقات الأزمات.

وكذلك تشمل وظائف الدين كافة أفراد المجتمع أو البناء الإجتماعي, أما وظائف السحر فتشمل الفرد وليس المجتمع. كما أن المشاركة في الدين مفتوحة والقائد يقود الجماعة الإنجاز الطقوس, أما القائد في السحر فهو واحد بمفرده والآخرون سلبيون في هذه الشعائر والطقوس لعدم معرفتهم إياها(33).

والواضح أن السحر أناني في جوهره,والدين يقر الغيرية بل ويقضي بها.كما أنه يحاول قسر الطبيعة, والدين يبتهل إلى الله ابتهالات يرجوا فيها المدد والعطاء, وهو أيضا يتم في وسط نصف مادي ونصف روحي لأن الساحر يتجه إلى الشخص,والدين يستمد قوته الكبرى من ذات الله. ومن ثم لا مجال لاشتقاق الدين من السحر, بل نرى في الدين بقية من السحر, ونرى في السحر خاصة شيئا من الدين(34).

وعلى الرغم من تحديد كثير من أوجه التشبه والاختلاف بين الدين والسحر إلا أن الفرق بينها لا يزال غير واضح تماما في كثير من المجتمعات البدائية, وبالتالي في كثير من الكتابات الأنثروبولوجية والإجتماعية. وقد أدى هذا الغموض إلى تضارب الآراء حول ما يمكن اعتباره سحرا وما يصح إدخاله ضمن دائرة الدين.

ومع أن كلمة الطوطم تشير إلى وجود علاقة معينة بين الإنسان والحيوان

تستتبع قيام معتقدات وممارسات ذات طابع ديني ,فليس لها علاقة من هذا النوع تشير إلى وجود النظام الطوطمي.

ويشير الأنثروبولوجيون عند حديثهم على المجتمع الطوطمي إلى المجتمع المقسم لعدد من الجماعات والعشائر. وتعتقد كل عشيرة بأن أفرادها ينحذرون من صلب طوطم معين(في الغالب يكون نوعا من الحيوانات أو النباتات وفي حالات نادرة من الجمادات), يكون بمثابة المؤسس الأول والحقيقي لعشيرتهم, وبذلك يصبح معبودا لهم ويسودهم الإعتقاد بوجود روابط وقرابة من جميع أفراد الطوطم,وهذا يفرض قيود صارمة على الزواج بين أفراد الطوطم الواحد ومن ثم يسودهم نظام الزواج الخارجي–إلا أن هذا ليس دائما– ويحرم قتل الطوطم أو الإعتداء عليه, ولكن يحق لأفراد العشيرة أن يتناولوا لحمه في طعامهم في مناسبات عشائرية.

وأضاف "أحمد خشاب" متحدثا عن النظام الطوطمي بأنه نظام ديني قائم على اعتقاد أفراد عشيرة واحدة أنهم منحدرون من أصل طوطم واحد وسيودهم رابطة قوية تقوم على الترابط المعنوي وليس على القرابة البيولوجية[35].

فالكون كله حي وله روح, وهذا اعتقاد فطري غريزي[36]**, تم التصريح به في الدين الإسلامي أرقى وأسمى الأديان وتوجد الكثير من الآيات القرءانية والأحاديث النبوية التي تدل على هذا الإعتقاد, نذكر منها قول الله تعالى:** ﴿وإن مّن شيئ إلاّ يسبّح بحمّده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[37].

وهذا دليل قاطع من وجود نوع معين من الحياة في كافة المظاهر الكونية الطبيعية سوءا أطلقنا عليها روح أو نفس كما أطلق عليها "تايلور", أو أطلقنا عليها قوة أو طاقة, كما أطلق علماء الطبيعة, وأيا كانت التسمية فهذه الأرواح وجدت في أشكال كثيرة مختلفة كأرواح الإنسان والحيوان و السحرة والعرافين والملائكة والآلهة.

وكثير من الثقافات تتضمن نوعا من مفهوم الروح الحارسة أو الحامية Guardian Spirit ,حيث يقيم الشخص علاقة خاصة مع الروح التي تعطي له القوة وتمكنه من المعرفة وتمده بالعلم وترشده[38]**, وتحفظه وتحميه طوال حياته.**

وقد إعتمدت الباحثة" منال عبد المنعم جاد الله" في كتابها هذا(التصوف في مصر والمغرب) على تصنيف" هنري برجسون" للدين حيث أطلق على كل من(السحر والمانا والتابو والأنيميزم والطوطمية والأرواح) الدين السكوني واستند في تسميته هذه على كون الدين السكوني أو الإستاتيكي يحمل الفرد على التشبث بالحياة رغم إدراكه العقلي بحقيقة الموت: وهو يحدث نموا في الشخصية ودوافع الذات البشرية ويربط الإنسان بالمجتمع فهو دين وجد لإتقاء الأخطار التي يتعرض لها العقل[39].

أما النوع الثاني فهو الدين الحركي أو الديناميكي فهو ليس في الحقيقة امتدادا للدين السكوني, ولا يمكن كما يظن البعض إمكانية الإنتقال من السكوني للحركي في حلقات تدريجية وخطوات متتالية.

كذلك الأخلاق السكونية والحركية, فالأخلاق الحركية ليست نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية. فالأخلاق الحركية والدين الحركي ليسا من خلق المجتمع بل من إبداع أفراد,ويسيرون بالإنسانية إلى الأمام وهؤلاء هم الصوفية حملة الوثبة الحيوية ومكملوها[40].

فالدين الحركي يشمل التصوف بأنماطه المختلفة, والتصوف الشرقي واليوناني والمسيحي والإسلامي وغيره وإذا أمعنا النظر في التصوف وصورته لوجدنا ثمة توافق عجيب بين رؤى المتصوفة على اختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم, ونرجح أونعلل هذا لوحدة الهدف وهو الله حيث يعتقد الصوفية على أنهم على اتصال به.

ويمثل الدين الحركي الانفعال الذي هو هزة عاطفية في النفس وإثارة للإرادة القوية التي تدفع الإنسان إلى الأمام ,لذلك فهو يمثل تجربة روحية (تجربة صوفية) ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعي, منبعها الحدس, غايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع, تجعل الإنسان فوق الإنسان وسيلتها الإنفصال عن كل شيء لا التعلق بالحياة جوهريا "فعل" ومن ثم كان المتصوفة الحقيقيون رجال عمل هم "المرافقون لله" هم القدوة .فالتصوف الحقيقي يمتزج فيه النظر والعمل وتختلط فيه الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية حتى يكون كل فرد إنسانا إلهيا[41].

والتصوف في صميمه فعل وخلق وحب, لذا يحقق الدين الحركي الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن بشكل أسمى وأرقى[42].

ومن هذا المنطلق نتناول دراسة التجربة الصوفية من المنظور الأنثروبولوجي كتجربة دينية بعناصرها المختلفة لمحاولة التعرف على طبيعتها و عناصرها بخصائصها المختلفة وهل لها نفس عناصر التجربة الدينية أم هناك اختلاف بينهما؟

الهوامش

(1). سورة الكافرون , الآية 6.

(2). منال عبد المنعم جاد الله, التصوف في مصر والمغرب, منشأة العارف، الإسكندرية، 1997، ص 82.

(3). فاروق إسماعيل: دراسة أنثروبولوجية في منطقة دار, دار النشر الجامعي, 1980, ص 149.

(4). سلوى علي سليم: الإسلام والضبط الاجتماعي, مكتبة وهبة, القاهرة, 1985, ص 164.

(05) Parsons; Talcott, 1949 the structure of social action, the frée press, Illinois, p 429.

(6).نور الدين طوالبي, الدين والطقوس والتغيرات, ترجمة: وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ج، الجزائر، 1988، ص 6.

(7).سيرجيمس فريزر, العصر الذهبي, دراسة في السحر والدين, ترجمة أحمد أبو زيد, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, الجزء الأول 1971, ص 127.

(8). هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين, ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم, الطبعة الأولى, مكتبة نهضة مصر, 1945, ص 84.

(9). سير جيمس فريزر: المرجع السابق نفسه, ص 218.

(10).محمد عبد الله دراز: الدين, بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان, المطبعة العالمية, القاهرة,1952, ص 58.

(11) . محمد عبد اله دراز، المرجع السابق نفسه، ص 56.

(12). منال عبد المنعم جاد الله, مرجع سابق, ص 86.

(13). مجموعة وثائق مترجمة إلى العربية تتحدث عن فكرة " ماكس فيبر " و إسهامه في علم الإجتماع, ص 5، 6.

(14). منال عبد المنعم جاد الله, المرجع نفسه, ص 87.

(15). فوزية ذياب, القيم والعادات الاجتماعية, دار الكتاب العربي للطباعة والنشر, القاهرة, 1966, ص 39.

(*). من أمثلة القيم العامة (حسب الأستاذة منال عبد المنعم) لدى المصريين : أهمية الزواج , سيادة الزوج على زوجته , تفضيل الذكور على الإناث .

(16). منال عبد المنعم, مرجع سابق, ص 90.
(17). منال عبد المنعم , المرجع السابق نفسه, ص 91.
(18). أحمد الخشاب, دراسات أنثروبولوجية, دار المعارف, مصر, 1970, ص 481.
(19). فاروق أحمد مصطفى, البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر, 1981, ص 33.
(20) . فاروق إسماعيل , مرجع سابق, ط 1985, ص 13.
(21). عبد العزيز رأس المال, البداوة والمجتمعات المستحدثة، دراسة سوسيوأنثروبولوجية حول قبيلة المجاذبة بالجنوب الوهراني، الجزائر، 1986، ص 171.
(22). منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سابق، ص 96، 97.
(23). نظرية الثقافة, تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة علي السيد الصاوي، مراجعة وتقديم: الفاروق زكي يونس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988، ص 197.
(24) . محمد عبد الله دزار, مرجع سابق, ص 90.
(25) . منال عبد المنعم جاد الله, مرجع سابق, ص 97.
(26). سلوى علي سليم, المرجع السابق نفسه, ص 177.
(27). محمد عبد الله دزار, المرجع نفسه, ص 246.
(28). منال عبد المنعم جاد الله , المرجع نفسه, ص 98.
(29). سلوى علي سليم, المرجع السابق نفسه, ص 177.
(30). منال عبد المنعم جاد الله, المرجع السابق نفسه, ص 99.
(31). هنري برجسون , مرجع سابق، ص 159.
(32). نور الدين طوالبي , الدين و الطقوس و التغيرات, مرجع سابق، ص 47.
(33). منال عبد المنعم جاد الله, مرجع سابق, ص 100.
(34). هنري برجسون, منبعا الأخلاق و الدين , المرجع السابق نفسه, ص 161.
(35). أحمد خشاب ,دراسات أنثروبولوجية, مرجع سابق, ص 483، 484.
(36). هنري برجسون, المرجع السابق نفسه, ص 162.
(37). سورة الإسراء الآية 44.
(38). منال عبد المنعم جاد الله, التصوف في مصر والمغرب, مرجع سابق، ص 103، 104.
(39) . هنري برجسون, المرجع السابق, ص 200.
(40). هنري برجسون, المرجع السابق نفسه(كلام المترجمان), ص 11.
(41). هنري برجسون, المرجع السابق نفسه, ص 210.
(انظر زكريا إبراهيم , برجسون , دار المعارف , مصر , 1956 , ص 201.
(42). منال عبد المنعم جاد الله , مرجع سابق , ص 105.